

小林秀雄「当麻」論試論

尾 上 新 太 郎

一

まずもって、論文大意を作製しておきたい。小林秀雄「当麻」において説かれているのは、一言で言えば、人間の真の自由とは何かということである。解答は、明快に示されている。ただ、人間的自我を基調とするところの自由の横溢する近代という時代に視点を置いて言えば、それは、蓋し転倒したものとせざるをえぬのである。即ち、小林は、無心にあることこそ真の人間の自由な生き方とする。意識の無においてある自我を問題にするのである。意識たる人間的自我という観点からすれば、自我の自己自身の否定の極にそれは出るものということになる。蓋し転倒とせざるをえぬ所以である。留意すべきは、無心にあるということが、かかる際リアルな人間生を意味しているという点である。小林の思想は、徹底した無常観ともいうる。我々人間は、個々に自己個有の歴史的現実運命的に投げ出されてある。別言すれば、現実とは無常なものである。その無常な現実において、小林は人間の自由というのを考えるのである。

で、言われるのが即ち無心ということなのである。無心にあることこそ人間の真の自由な生き方と彼はする。詳

言すれば、それは、人間個々のその個有な運命的歴史的現實に徹するということなのであって、一言で言えば、運命的の認知ということである。自己個有の運命的歴史的現實をその行為の絶対的場所とする思考を小林は問題にする。

ところで、運命とは、人間がそれに徹して始めて現成することになるものだろう。小林の無心な生とは、そういう意味での人間の主体性の發揮の問題なのである。そのことが他ならぬリアルな人間生とここでは言われる事柄なのでもある。小林は、運命に徹することで運命を克服しようとする。小林流の自由の発想は、通常のものからすれば、転倒したものである。その意味で轉換論的自由といえる。で、又その轉換論的自由こそ眞の人間の自由と考えられる。なぜなら、根本的に言って、人間は、運命的存在であるからである。ところで、人間に無心の構想というのは、可能であろうか。事柄は、宗教的倫理の構想の問題としても同義と考えられるのだが、意識たる人間という観点からするなら、当然的に即、否となる。構想とは、意識のはからいの問題だからである。逆に言えば、即ち、無心な生とは、一種思籠の問題と考えられて来るのである。人間の側に視点を置いて言えば、彼は、ただ決断する他はない。決断の意志は非合理的なもので当然ある。一種の狂気をいう。近代人は、狂気というものに一般に鈍感としえよう。中世においては、それが価値として一般に弁えられていたのである。しかし手立ては存せぬのであるうか。無心への方法論的通路というのは存せぬのであろうか。ここで考えられるのが、即ち「形」である。但し、形と言っても、ここではものの外形次元のものではなく、現實にあるものの内在的抽象といったいの形をいう。

小林は、そういう「形」の問題を能楽の抽象的演技から学んでいる。文学作品においても、当然にかかる形の問題は存する。即ち、文体がそれである。文体ということで我々は論理的に無心を聞いているのである。そういうことで、我々は、自己の論理的、有意識的自覚を経験しているのである。

一般的に言えば、人間の歴史と言われるものが即ちその形のことと考えられる。留意すべきは、そういう際その根本に決断の問題が回避し難く入るということである。人間の歴史は、その決断の結果としてあるものであり、文学作品というのは、すぐれたその現実態と考えられるのである。逆に言えば、当然、作品の意味解釈には、解釈するものの自己の運命的歴史的現実における決断の問題がついてまわるということになる。そして根本のところ、解釈も亦一種思籠の事柄に属するものである。解釈とは、頗る孤独な問題である。無論、この際のそれは又頗る個性的な問題としても同義である。ところで、転換論的自由というのは、運命の克服の問題である。

しかし、常識的に言つて、人間に運命の克服というのが可能であるのだろうか。可能と即、言うのなら、即ち最初のそれは運命というものではなかったのである。では、いかなる意味で克服という言葉を使用するのであろうか。転換論的自由というのは、自己個有の運命的歴史的現実をその行為の絶対的場所とする思考をいうのである。行為の主体たる人間に即して言えば、彼はその時無心の状況にある。別言すれば、それは、決断の問題となるものである。さて、そういう人間のありようがもしなかったとするならば、一体運命というのはどういうことになるか。即ち、最初の運命というものも、少なくとも現実的には存せぬということになるだろう。つまり、転換論的自由という人間の一種の狂気の當為は、運命自身の現成化の意味を有するものである。そういうことでしか、運命というのは、現実存在化せぬ。頂度そのところに、人間の運命に対する主体性の発露の現実があるのである。事柄は、別言すれば、人間の歴史という基本的にはフイクションでしかないものの存在の意義の問題である。それは運命を色取っているものなのであり、逆に言えば、人間による運命の所有態ということである。それなら、歴史の把握というのは、基本的に言つて、把握するものの決断を待っているものとなる。又言えば、決断は創造の意

味を有するはずである。文学作品というのは、すぐれた歴史の現実態である。歴史の理解がそこでは論理的に辿られるのである。無論、もはや言う迄もなく、基本は立ち合うものの決断の問題なのである。以下本論における方法論について述べておきたい。

二

文学作品というものも、亦一つの個性的なものと考えられる。無論本性的な意味での「もの」では、それはない。人間の意識に後立つところの観念的なものである。かかる限定以後は、しかし又、一つの個性的なものとして扱いうるものであり、又扱わねばならぬものである。それなら、研究者も亦個性をもってそれに応じる以外に基本的に言って、解釈の手立ては存せぬということになるだろう。

ということとは、現実的に言えば、研究者の無心を会得する工夫が要請されるということであり、さらに言えば、解釈論は、研究者の自己個有の運命的歴史的現実におけるその転換論的自由の行為の問題にかかわっているということである。但し、文学作品というものは、言語で形成されている文体を有している。言語で形成されている文体とは、即ち論理的なものである。それなら、無心を得る道筋は、一応ともつけられているということになるだろう。その点にこそ、又、文学作品というものの芸術作品一般における基本的特長が存するのである。平たく言えば、虚心に文脈を辿るということに解釈の論理たる方法論が存するということである。但し、無論、根本は、徹底した無心、——言い換えれば、徹底した決断、——をそれは要請するものである。その点に眼をおくなら、即ち作品解釈も亦一つの創造の問題ということになるだろう。そういうことで歴史の意味は変貌する。一体、なぜ時代はエポ

ックを画しうるのだろうか。それは、歴史の根本が絶対の無であればこそである。無心とは、その絶対無の反映という一種の力の問題なのであり、より現実的に言えば、人間の無心な行為故時代はエポックを画しうるのである。宗教的倫理の問題たる無心の問題は、言葉の正確な意味での革命の根拠とも考えられるものである。ただ、無心とは、意識たる人間にとって、最初の、構想不可能なものであり、逆に言えば、思籠的事柄と考えられるものなのである。かかる点からして、作品解釈も亦、その成否の点で、理性的には、偶然の問題とせざるをえぬ点が存するのである。いずれ、本論における文学作品解釈上の方法論は、行為的なものである。行為とは、かかる際、蓋し宗教的倫理の問題なのであり、じかに「意味」にかかわるものである。「意味」とは、無論、人間存在の意味という際のそれに他ならぬものである。

三

本題に入る。

「当麻」観劇の帰路、小林は、ある異様な残存感に襲われたと言う、

僕は、星が輝き、雪が消え残った夜道を歩いてゐた。何故、あの夢を破る様な笛の音や大鼓おほかばの音が、いつまでも耳に残るのであらうか。夢はまさしく破られたのではあるまいか。白い袖が翻り、金色の冠がきらめき、中将姫は、未だ眼の前を舞つてゐる様子であつた。それは快感の持続といふ様なものとは、何か全く違つたものの様に思われた。

「それは快感の持続といふ様なものとは、何か全く違つたものの様に思はれた」としている点、注意に価する。残存感は、主観的心性次元のものではなかつたのである。そのことは、小林の「当麻」経験が、単なる没我的観照の問題ではなかつたことを示唆する、

中将姫のあでやかな姿が、舞台を縦横に動き出す。それは、歴史の泥中から咲き出た花の様に見えた。人間の生死に関する思想が、これほど単純な純粋な形を取り得るとは。僕は、かういふ形が、社会の進歩を黙殺し得た所以を突然合点した様に思つた。

「当麻」観劇上、小林は、ある異様な経験をする。その経験は、一種の美なのだが、しかし、いかにも異様なものであつたのである。観劇の帰路も猶、その美は彼を捕捉して止まなかつた。「人間の生死に関する思想」という言葉が見える。端的にその際の美が存在論的なものであつたことが知れる。それは、すぐれて倫理的なものと称しうるものである。帰路、彼は、観劇上閲した異様な感動を反芻する。その感動の持続のなかで。事態は、彼に自己の自覚を機能するに至る。逆にいえば、明らかに、小林の経験した美というのは、すぐれて倫理的なものであつたのである。人間の生死という根本問題にそれはかわる。以下、具体的に思考してみよう。どうして、異様なのか。実体的に考えてみたいのである、

当麻寺に詣でた念仏僧が、折からこの寺に法事に訪れた老尼から、昔、中将姫がこの山に籠り、念仏三昧の

うちに、正身の弥陀の来迎を拝したといふ寺の縁起を聞く、老尼は物語るうちに、嘗て中将姫の手引きをした化尼と変じて消え、中将姫の精魂が現れて舞ふ。音楽と踊りと歌との最少限度の形式、音楽は叫び声の様なものとなり、踊りは日常の起居の様なものとなり、歌は祈りの連続の様なものになつて了つてゐる。そして、さういふものが、これでいゝのだ、他に何が必要なのか、と僕に絶えず囁いてゐる様であつた。音と形との單純な執拗な流れに、僕は次第に説得され征服されて行く様に思へた。最初のうちは、念仏僧の一人は、麻雀がうまさうな顔付きをしてゐるなどと思つてゐたのだが。

老尼が、くすんだ董色の被風を着て、杖をつき、橋懸りに現れた。真つ白な御高祖頭巾の合ひ間から、灰色の眼鼻を少しばかり覗かせてゐるのだが、それが、何かが化けた様な妙な印象を与へ、僕は其処から眼を外らす事が出来なかつた。僅かに能面の眼鼻が覗いてゐるといふ風には見えず、例へば子猫の屍骸めいたものが二つ三つ重なり合ひ、風呂敷包みの間から、覗いて見えるといふ風な感じを起させた。何故そんな連想が浮んだのかわからなかつた。僕が、漠然と予感したとほり、婆さんは、何にもこれと言つて格別な事もせず、言ひもしなかつた。含み声でよく解らぬが、念仏をとなへてゐるのが一番ましなんだぞ、といふ様な事を言ふらしかつた。要するに、自分の顔が、念仏僧にも観客にもとつくりと見せ度いらしかつた。

演じられる老尼の顔面から、小林は異様な感銘を受ける。眼がそらせなかつたのである。何故であらうか。その故は、自己の存立の根本にそれがじかに触れて来るものであつたからなのだが、それにしても、氣味が悪い。「何かが化けた様な妙な印象」をそれは与え、さらに言えば、「僅かに能面の眼鼻が覗いてゐるといふ風には見えず、

例へば子猫の屍骸めいたものが二つ三つ重なり合ひ、風呂敷包みの間から、覗いて見えるといふ風な感じを起させ」るものでそれはあったのである。問題は、その気味の悪さの内容である。その気味の悪さをもって、彼小林は、近代文明批判の観点として、いともしうるのである。

間狂言になり、場内はざわめいてゐた。どうして、みんなあんな奇怪な顔に見入つてゐたのだらう。念の入つたひねくれた工夫。併し、あの強い何んとも言へぬ印象を疑ふわけにはいかぬ、化かされてゐたとは思へぬ。何故、眼が離せなかつたのだらう。この場内には、ずゐ分顔が集つてゐるが、眼が離せない様な面白い顔が、一つもなさうではないか。どれもこれも何んといふ不安定な退屈な表情だらう。さう考へてゐる自分にいたところが、今どんな馬鹿々々しい顔を人前に曝してゐるか、僕の知つた事ではないとすれば、自分の顔に責任が持てる様な者はまづ一人もゐないといふ事になる。

而も、お互に相手の表情なぞ読み合つては得々としてゐる。滑稽な果敢無い話である。

近代精神の批判がなされているわけだが、視点を換えて言えば、小林は老尼から、根本的な人間のあり方を学んだということである。われに帰つた小林が、「あの強い何んとも言へぬ印象を疑うわけにはいかぬ、化かされてゐたとは思へぬ」と言うのである。奇快さは、してみれば、意識たる人間のその根本構造にふれるものということになるだらう。経験は、一種狂気のものであつた。その狂気の意味は、この際人間の理性の根源にふれるという点にあるのである。小林は、観劇上放心状態にあつたとしてもよい。ただ、その放心状態は、単なる忘我的なものでは

なかったという点が肝要である。確かに、その時彼は、現実から遊離していた。しかし、その遊離は、人間存在の現実を根本的に見さしめる方向へのものだったのである。「当麻」観劇を契機にして内在化した狂気精神は、彼に現実をダイナミックに生きる道を開示する。

小林は、近代人を批判する、それは、自己批判なのでもある。近代人の自己主張性というのは、取り沙汰されて久しいといえようが、小林も亦無論その点を問題にしているのである。近代人は、意識たる自我を対象化する。そして、その対象化された意識たる自我を価値として強調するのである。それなら、近代人は、論理的に言って、真には個性的にあることの出来ぬ存在と考えられる。自己主張は、人間の性とも考えられるのだが、その為には、正しくは、転換ということが要請されるのである。一体、対象視されたものは、本性上相対的である。悟性上のもものは、唯一では存在しえぬのである。必ず自己ならぬ他を喚起する形である。ところで、「もの」とは、それ自身でそれであるという点に、その本質が存するものである。それなら、徹底して言えば、そこには矛盾が存するということになる。そこで猶、個性ということの問題にするのなら、自己は、他己をも自己とせざるをえぬことになる。そのことは、その自己の自己否定を意味する。

自我というものに關係させてこの点の思考をとってみると、意識たる人間的自我にとって、その自己主張のいきつくところは、ドラマティックにも、自己のその否定ということになるのである。真に自我である為には、いわゆる自我は、論理的に言って、その自己を否定せざるをえぬ運命にあるのである。つまり、意識の死ということが要請されるのである。しかし、このことは、単なる死を無論意味せぬ。それは、いわゆる自他の分別以前の自我の立場に帰還する問題なのである。その死は、すぐれてダイナミックな生の問題としうる。真の自由な自我というのは、

意識の無においてあるものである。意識の無とは、換言すれば、無心ともしうるものであるだろう。

人間の主体性の問題が、根本上意識否定的にしか出体せぬというのは、意識たる人間にとっては、正しくドラマティックなことといわなければならない。この点留意しよう。ところで、老尼の顔面のあの気味の悪さだが、ここ迄迎って来ると、もはや自明的としうるだろう。

即ち、件んの老尼の気味の悪さというのは、人間の真の自由の感覚に他ならぬものである。老尼の顔部の異様な印象というのは、人間の真の自由の直覚の問題と考えられるのである。人間的自我のその主張の横溢する近代という時代からすれば、そういう自由は、蓋し転倒したものとなるろう。小林にとって自由とは、転換論的自由と称すべきものであって、そこには運命を認知するという問題があるものである。美とは、小林にとって、その転換論的自由の感覚をいう。又、無心の感覚としても同様である。留意すべきは、そういうところ死臭がただようと比喻的にもなる点である。この点ですれば、老尼の気味の悪さというのは、即ち、一種死臭をいうものと考えられる。

何故死の問題が入るのであろうか。それは一言で言えば、意識たる人間の自己否定の問題で転換論的自由というのがあるからである。しかし、単に自我が死なれているのではない。自我は正しく生き直されているということでの死でそれはある。それなら、リアルな生の問題とかかる際の死はなるだろう。一体、又そういうことでなかったならば、無心ということを称えても詮なきことなのである。即ち、近代を行為的に批判したことにはならぬ。さて、小林に即せば、転換論的自由、又無心というのは、即ち、現実をダイナミックに生きる問題と思われるのであるが、その点についての思考を出す前に、一体無心とは、人間に構想可能な問題かという点に言及しておきたい。定義からして、否である。人間を意識と規定する限り。無論構想とは、意識の問題に他ならぬ。無心とは、宗教的倫理の

問題なのだが、その点からすると、宗教的倫理というのは、構想不可能ということになるのである。手立てはないだろうか。そこに形というものが考えられて来る。しかし、先を急ぐまい。老尼について、今少し再言的、又問題提起的にも、述べておきたい点が存する。

中世的自我とは、一言で言えば、無心な自我をいうとしてよい。そこでの自己主張は、転換論的なものである。老尼の気味の悪さの印象というのは、そういう転換論的自由の感覚をいうのである。それは、一種死のイメージのものである。その死のイメージは、単なる生の否定としてのものではない。永生の意味を有する意味で有するところである。なぜなら、そういう転換をもって、人間は、心理的にも自己の肉体性を超越することになるからである。無心というところ、そういう肉体という人間存在の時間性の側面の心理的な超越があると考えられるのである。そういうことで、人間は、一種ということであれ、自在性の境に入りうる。ここでの死は、かかる次元のものとされなければならない。しかし、思考は、明析であるだろうか。芸術空間と現実とは相違するのである。で、小林とは、徹底して、いわゆる現実を志向するものと考えられるのである。

一般論だが、以下の点にも注意を施しておきたい。人間の主体性を問題にするところ、基本的に言って、無の問題が入る。このことは、個性の定義からして自然導出されることである。この点で言えば、近代人は、個性を問題にしつつも、个性的には生きていぬ存在ということになる。近代人は、意識的に自我定立をなす。主張されるのは、その観念的な自我でしかない。真には、自我が個物化していぬのである。否、しえぬのである。

さて、小林は、中世という時代を無常観の徹底した時代としている、

室町時代といふ、現世の無常と信仰の永遠とを聊かも疑はなかつたあの健全な時代を、史家は乱世と呼んで安心してゐる。

現実というのは、無常なものだが、しかし、人間は、無常なその現実を構想してやまぬのである。それは意識としてある人間にとっては、しかし本質的な事柄だろう。又、しかしそういうことから、無常な現実を克服する道を見い出すことは出来ぬ。転換論的自由というのは、そういう無常な現実の克服の問題でいわれるものである。無論、そこには、転倒がある。言われているのは、自己個有の運命的歴史的現実に徹するということなのであり、言い換えれば、自己個有の歴史的現実という運命的なものの認知の問題なのである。頂度そのところに、小林に即した際の無心の内実があると考えられる。つまり、人間個々のその個有の運命的歴史的現実を自己の絶対的な行為の場所とするという思考が、小林の無心の内実ということである。

美しい「花」がある、「花」の美しさといふ様なものはない。

『花』の美しさといふ様なものはない」とは、即ち、世阿弥流の美が観念的なものではないことを意味するのであって、要するに、小林は、美を行為的に思考しているのである。「美しい『花』がある」とあるところに、そのことが象徴的に示されている。小林の立場は、美というものを現実存在に即して思考するものである。で、現実とは、無常なものである。現実とは、運命的歴史的現実なのである。その現実に徹することを小林は説く。もし人

が自己自身であらうとするのなら、そのものは、即ち自己個有の運命的歴史的現實に徹するという発想を取らねばならない。

そのことを運命の認知というのなら、運命の認知こそ、人間の正しい意味での自由をいうのである。ところで何故、人間に自由の希求があるのだろうか。平たく言えば、何故人間に「私」という意識が存するのかということである。もはや自然な内的衝動とせざるをえぬが、そういうことで人間があるものなら、その自己個有の運命的歴史的現實に徹するという以外に、自由の眞の達成は存せぬだろう。

既述の運命の認知、——頂度そのところに眞の人間の自由の現實が存する。別言すれば、逆説的乍ら、人間の運命の克服というのが考えられる。この点今少し具体的に考えてみよう。一体運命を認知することが運命を克服したことになるのだろうか。無論、常識的に言えば、即、否である。しかし、人間の行為の世界というものを考えてみると、いきさつは別様と化す。人間の行為の世界とは、人間の行為をまっけて始めてものが生成される世界をいう。それが正しい意味での歴史という世界である。人間の行為の世界では、運命の側へのあえての転換というのは、意味を有することになる。

で、又ここでしか意味を有しえぬ。なぜなら、現實は、根本のところ無常であり、無常以外の何ものでもないと考えられるからである。しかし、そういう行為の世界では、運命は転換論的に越えられるものとしうるのである。

人間が自己個有の運命的歴史的現實に徹するというのは、立ち会う人間に即して言えば、即ち、徹底した無心の問題なのであり、頂度そのところの感覚が小林流の美なのである。

「美しい『花』がある」というくだりで小林が問題にしているのは、再言することになるが、そのことである。

美は、無論小林に即せば、そういうことなら、宗教的倫理性の問題ということになる。尤も、難問は、宗教的倫理の構想が可能かという点に存するのだが。

さて、小林の考える美というのは、転換論的自由の感覚をいう。言い換えれば、無心の感覚ということであり、肝要なのは、それが深い倫理性のものであり、別言すれば、徹底した現実的な生き方をいうものであるという点である。ところで、人間の行為の世界では、転換論的に運命が越えられるとした。というのも、その転換というところで、運命が自己自身をあらわにすると考えられるからである。それは、運命自身の自覚の問題ともいえよう。で、頂度そのところが人間の根源的主体性の現実と考えられるのである。いわゆる歴史は、その所有態である。文化という言葉もそこで同時に想起される。転換論的自由に基づく運命の現成というのがともかくも自由といわれる現実である。そういう意味での人間の運命の人間による克服である。そのことを人間に即していえば、根本的に言つて、徹底した決断が要請されているということである。

なぜなら、通常的に言つて、人間とは意識であり、運命の側への転換というのは、その意識たる人間の自己自身の否定の極に出るものであるからである。

小林「当麻」は以下の如き終り方をする、

僕は、星を見たり雪を見たりして夜道を歩いた。あゝ、去年の雪何処に在りや、いや、いや、そんなところに落ちこんではいけない。僕は、再び星を眺め、雪を眺めた。

「あゝ、去年の雪何処に在りや、いや、いや、そんなところに落ちこんではいけない」とあるところ、彼は感傷に堕したのである。心理主観的な自己の内に堕した。別言すれば、観念的になったのであり、この点自己自身反省し、明快にかれは、「そんなところに落ちこんではいけない」と決心を自己自身促す。で、「僕は、再び星を眺め、雪を眺めた」なのである。「眺め」という言葉の意味合いは、この際深淵である。それは、真の自由への自己自身の決断に直截にかかわっている。その時、一種の狂気の心性の中に小林はあったとしてもよいだろう。人間の自由を人間自身の運命とする立場からするならば、かかる決断の意志の発露は、即ち彼の正しく、人類愛の実践の問題としうるものである。一体運命の認知というものを理性次元で問題にして終るのなら、それは高々決断の意志の形式を問題にした程度のことには過ぎない。又、決断の意志自身は、合理的精神では割り出すことの出来ぬものである。それは、非合理的精神の問題であり、一種狂気をいうものである。近代という時代は、そういう狂気の精神に罪深くというべく疎い。この点についても少し考えてみよう、

仮面を脱げ、素面を見よ、そんな事ばかり喚き乍ら、何処に行くのかも知らず、近代文明といふものは駆け出したらしい。ルッソはあの「懺悔録」で、懺悔など何一つしたわけではなかった。あの本にばら攻かれていた当人も読者も気が付かなかった女々しい毒念が、次第に方図もなく拡ったのではあるまいか。僕は間狂言の間、茫然と悪夢を追ふ様であった。

近代の人間は、懺悔をも意識的になす迄に罪深く人間的である。非合理的精神が要請されなければならない所以

である。この際のそれは、自我を真に自我自身として立てていくものである。しかしそのものは、何に由来するのであらうか。

なぜ我々人間に自我意識が存するのであろうか。なぜ自我か。思えば、それは、人間にとって本性的な事柄なのであろうか。小林は、感傷に墮した自己に対して、「いや、いや、そんなところに落ちこんではいけない」という注意を払っていた。自己に対して自己自身覚醒を促していた。ところで、その覚醒の力は、何に由来するのだらうか。言いうることは、非合理的精神の問題を別にして、人間の歴史は正しくは考えられぬということである。意識たる人間的自我にとって、無心な生というのは、根本のところ、思籠的事柄と考えられる。小林が件んの如き覚醒を自己自身に促した時、彼はそういう思籠のただ中であつたとも言える。決断の意志に触れられていたともしうる。「僕は、再び星を眺め、雪を眺めた」。そこにおける「眺め」という言葉の意味合いには、狂気の精神が包含せられているものと考えられるのである。言い換えれば、そういう時、人間は無心な心性のただ中にある。それは心性の空虚の問題なのだが、そういうことで現実は一リアルにその姿を出体さす。しかし、正しくは、その無心の心性を亥破するところで、無心の思想というのは言われなければならぬ。その結果として人間の歴史はあるのである。人間の歴史は、そういう無心な人間の現実的行為の所有態である。しかし、その所有が一般的に保証されているところではない。又、そうするというのなら、人間の自由性の問題は、問題解消となるのである。又しかし、結果的にも、無心は、人間の歴史ということで形化されることであるのである。その形の問題に留意してみよう。

その点に思いを致すと、無心の構想ということが一応話題化されることになる。あでやかな中将姫の所作について、小林は、「それは、歴史の泥中から咲き出でた花の样に見えた。人間の生死に関する思想が、これほど単純な

形を取り得るとは」と感嘆をあらわにしていたのだった。

小林は、その時根本的な人間のあり方、そして又そういうことでの生それ自身を直覚したとしうるのだが、その直覚の實際が即ち形に他ならない。尤も、重要なのは、かかる形が人間の歴史的現実における決断的行為の問題と厳密には表裏一体の關係になっている点である。形を対象的に考えるのは正しくない。逆に言えば、形を厳密裏に考えるところ、小林の右の如き形における無心はさらに無化されなければならぬということである。実は、その点の問題が、気力の衰退を見せた後の、「いや、いや、そんなところに落ちこんではいけない。僕は、再び星を眺め、雪を眺めた」であると考えるのである。無論かかる際の形というのは、ものの外形次元の問題ではない。同時にすぐれて生命性を有するものである。形こそが人間生をリアルに開示する。しかしかかる形の根本のところには、無常な問題があることに留意しよう。その点から眼をそらすなら、少なくとも小林に即した正しい意味での形の理解にはならぬ。又言えば、我々人間は形ということで、有意識的に自己自身の根源に帰還出来るのである。形でなければ、その意味で、自己でないとしよう。ただ、再言することになるが、形が基本的に言って恩寵の問題というところに蓋し意識的にある人間の側からはいわゆる主体性を發揮しえぬところが存する。裏をかえせば、罪としての意識的人間存在という発想に徹する他ないということである。しかし、徹底は効を奏しうるであろうか。又、しかしかかる問い立ては、自由であろうとする人間にとって、問題解決ならぬ解消の意味しか有せぬだろう。いずれただ人間は、その意識性の隠蔽の工夫に務める他はない。もし、真に自由であろうとするならば。中将姫の所作について、又小林は以下のようにも言っている、

要するに、皆あの美しい人形の周りをうろつく事が出来ただけなのだ。あの慎重に工夫された仮面の内側に這入り込む事は出来なかつたのだ。世阿弥の「花」は秘められている、確かに。

この際、「世阿弥の『花』は秘められている、確かに」というのは、意識たる人間的自我の隠蔽の問題なのであり、そのことは、自由の通路にもかかわるものなのである。形は、無心な自我への転換の方法論的通路をなすものである。

「物数を極めて、工夫を尽して後、花の失せぬところを知るべし」。

世阿弥の言葉だが、世阿弥は無心な演技を課題とする。語られているのはその方法論である。無心に至る道筋が語られているのである。世阿弥が念頭においているのは、習慣という人間の無意識的行動と思われる。

それは、無心の所有態と定義出来るものであるだろう。習慣化した行動は、無意識に成される一般にある。型にまつた単調なものとも。が、現実的にいえば、習慣化した行動において、人間の行動は、集約化されるのである。行動の力が凝縮される。能楽における演技は、型の演技とされるが、演技の実際ということでは、「形」の演技と比べ、それは、ダイナミックなものである。すぐれて生命的な動きがそこにはある。動きというものがそれ自身が象徴的に直覚される演技が。中将姫の足取りに対して、

あれは一体何んだつたのだらうか、何んと名付けたらよいのだらう、笛の音と一緒にツツツと動き出したあの二つの真つ白な足袋は。

と小林は感嘆をあらわにしている。そういうところ、すでにすぐれた意味での形の演技が直覚されているのである。能における抽象的な演技は、生命的という意味での抽象的演技であるとした。

で、そのことは、無心の所有態としての演技であり、その点こそ今重要である。文学作品の問題で言えば、それは文体の問題となるだろう。我々は、文体というような形をもってしか自己自身の内に意識的には帰還出来ぬのである。根源的主体性の問題は、かくして形の工夫の問題となるだろう。しかし、基本は、恩寵の問題とそれはしなければならぬものであり、その意味で、「形」の問題も亦無常なものである。又、だからこそ、人間の、自己自身の問題で、無心の問題はあるのである。現実的に言えば、形は、文化・伝統の問題となる。いわゆる人間の歴史の問題としても無論よい。

註 小林「当麻」本文引用は、全て新潮社版、小林秀雄全集、第八巻所収のものによる。但し、引用に当って旧漢字を改めた。基本参考書、並びに論文を左に掲げる。

松本正夫『存在の論理学』研究（岩波書店）、同『存在論の諸問題』（同）。

森重敏『日本文法通論』（風間書房）。

今道友信『同一性の自己塑性』（東京大学出版会）。

北山正迪『禅と中世初期教論』（『禅の本質と人間の真理』、創文社、所収）。

西田幾多郎『善の研究』（西田幾多郎全集、岩波書店、第一巻所収）。